

Mística de resistência: cultura política no Exército Zapatista de Libertação Nacional e no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra	Titulo
Ferreira Vargas, Sebastião L. - Autor/a	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2003	Fecha
	Colección
MST, Movimiento de trabajadores sin tierra; Zapatismo; cultura politica; movimientos sociales; Mexico ; Brasil;	Temas
Artículo	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/becas/20110131042044/ferreira.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Ferreira Vargas, Sebastião L.. **Mística de resistência: cultura política no Exército Zapatista de Libertação Nacional e no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.** *Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe.* Programa Regional de Becas CLACSO. 2003

Disponible en la World Wide Web:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/ferreira.pdf>

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y
EL CARIBE, DE LA
RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca> - biblioteca@clacso.edu.ar

Mística de resistência: cultura política no Exército Zapatista de Libertação Nacional e no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

Sebastião L. Ferreira Vargas *

O objetivo deste artigo é tentar fazer algumas reflexões sobre a nova cultura política que atualmente emerge no campo latino-americano a partir do estudo comparativo de novos sujeitos do protesto social: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Pela extensão e natureza mesma do trabalho, decidi fragmentar o texto em tópicos que me pareceram centrais para discussão.

O MST e o EZLN são organizações populares paradigmáticas do combate contra o capitalismo em sua versão neoliberal. Entender as raízes da rebeldia das populações do meio rural é tarefa básica de todos aqueles interessados na contestação e transformação da sociedade da exploração. Um olhar atento sobre esses movimentos sociais ajuda a compreender a história de resistência e rebeldia tão recorrentes na *larga noche* de *nuestra america*. Brasil e México são países que possuem histórias e cenários políticos muito diferentes. O MST e o EZLN também são organizações bem distintas. O primeiro é um movimento de massas presente em quase todo o imenso país e tem na luta por terra seu principal objetivo. O outro, apesar de apoiado pela imensa força das comunidades indígenas, é um exército guerrilheiro que tem como demandas explícitas nada menos que “democracia, liberdade e justiça” para o México. Até aí pouco que justifique uma comparação. Mas será somente isso? MST e EZLN tem uma história cronológica e “espiritual” muito semelhante. Sem dúvida, fazem parte da mesma família revolucionária. Sua base é constituída por gente do meio rural que sofreu um processo semelhante de exclusão social. Não é a toa que ambos identifiquem o neoliberalismo e seus efeitos no campo como adversário central. Ambos tiveram, na sua criação, uma mescla de militantes oriundos da esquerda revolucionária e elementos que trabalhavam sob a inspiração da teologia da libertação. São movimentos que tecem críticas às organizações de esquerda como partidos políticos, sindicatos e até mesmo outras forças guerrilheiras. Ambos tem na recuperação/valorização/hibridação da cultura tradicional uma componente essencial de sua estratégia política. Apesar de demandas específicas como os direitos e culturas indígenas ou a reforma agrária, estes movimentos desejam

transformações mais profundas na sociedade. Valorizam e revitalizam os horizontes da *utopia* e da *rebelião*, tendo na ação direta e no diálogo franco com a sociedade seus principais meios de pressão.

A maior parte dos historiadores contemporâneos da cultura encontram dificuldades em operar com supostas categorias estanques e oponentes (por ex. cultura popular X cultura erudita, cultura de massas X cultura “autônoma”, cultura dominante X cultura de resistência, etc...) que estariam devidamente delimitadas e definidas. O problema é que as fronteiras entre essas categorias muitas vezes são difíceis, senão impossíveis, de se traçar. Esse fenômeno tem obrigado os historiadores a (re)pensar os complexos processos de hibridação, sobreposição e “mestiçagem” cultural se quiserem apreender a realidade de inúmeros fatos culturais do mundo atual. Exemplo disso são os modos que os novos movimentos sociais, no caso o zapatismo e MST, se relacionam com a cultura. Num momento que diversas posições “pós-modernas” declaram o desaparecimento, não somente daquelas categorias acima referidas, mas do próprio conceito de cultura, tido como insuficiente, seria interessante verificar nesses movimentos sociais qual seria a importância da cultura. No que ela consiste? Como se “utiliza” essa cultura? Em que ela se contrapõe à cultura dominante?

Um primeiro olhar sobre essas questões nos obriga a discutir profundamente as “hibridação e mestiçagens” culturais. Nesse campo muito pouca coisa é “pura”, e a mescla de tradições culturais aparentemente díspares aparece como uma constante. O caso do zapatismo é emblemático. Nele podemos discernir um complexo quadro de referências aparentemente “dissonantes”, mas que constroem a própria essência, se é que podemos utilizar esses termos, do movimento insurgente. A construção e emergência do atual zapatismo é fruto de uma série de hibridações e “mestiçagens” que um olhar atento encontra semelhanças sejam cronológicas, sejam ideológicas com o surgimento, consolidação e ascensão do MST. Podemos elencar sumariamente elementos dessa semelhança:

- ☐ a valorização da cultura e os processos de hibridação cultural;
- ☐ a identidade na luta pela terra;
- ☐ a memória histórica e a recuperação de “mártires” e lutadores sociais (Emiliano Zapata, Pancho Villa, Hidalgo, Antônio Conselheiro, Zumbi dos Palmares, Che Guevara, Carlos Marighella, etc.);
- ☐ a influência da Teologia da Libertação;
- ☐ a importância do messianismo (mística), da mitologia e da “religião popular” (sincretismo);
- ☐ a incorporação difusa de várias ideologias revolucionárias (maoísmo, guevarismo, leninismo, anarquismo, etc...);
- ☐ a “vez dos valores”: a dignidade insurrecta, a utopia e a “alegre rebeldia”.

Novas culturas políticas

“O zapatismo não é uma nova ideologia política nem um cozido de velhas ideologias. O zapatismo não é, não existe. Só servem, como servem as pontes, para atravessar de um lado para o outro. Portanto, no zapatismo cabem todos,

todos os que quiserem atravessar de um lado para o outro. Cada qual tem o seu e o outro lado. Não há receitas, linhas, estratégias, táticas, leis, regulamentos ou palavras de ordem universais. Há apenas um anseio: construir um mundo melhor, isto é, novo.”

Subcomandante Insurgente Marcos

“Nunca demos muita importância para as terminologias. Nós, não. Acho que é em decorrência disso que os anarquistas gostam da gente. Se a coisa não estiver dando certo, a gente desmancha e faz outra. Não tem nenhum compromisso burocrático.”

João Pedro Stedile, liderança do MST

Os novos movimentos sociais, em alguns sentidos mais próximos da tradição libertária, são ligados a formas de organização autogeríveis caracterizadas pela velocidade do aparelho e permitem aos agentes reapropriarem-se de seu papel de sujeitos ativos – sobretudo contra os partidos aos quais contestam o monopólio da intervenção política. Segundo traço comum: criam ou recriam formas de ação originais, em seus fins e seus meios, de forte conteúdo simbólico. Orientam-se para objetivos precisos, concretos e importantes para a vida social como terra, teto, saúde, educação, etc. para os quais empenham-se em trazer soluções diretas e práticas; e zelam para que tanto suas recusas como suas propostas se concretizem em ações exemplares, diretamente ligadas ao problema em questão e exigindo um forte engajamento pessoal dos militantes e responsáveis, que, em sua maioria, viraram mestres na arte de criar acontecimentos.

Falar de cultura política é tratar do comportamento de indivíduos nas ações coletivas, dos conhecimentos que os indivíduos têm a respeito de si próprios e de seu contexto, dos símbolos e linguagem utilizados, bem como das principais correntes de pensamento existentes¹. É importante observar que a cultura é um campo não homogêneo envolve também o conflito. Na prática cotidiana, os conflitos no interior das organizações sempre revelam discrepâncias e revelam visões de mundo e expectativas diferenciadas, por exemplo entre o MST e os assentados quanto ao modelo cooperativo/coletivo e no EZLN entre guerrilheiros e comunidades temerosas dos efeitos brutais da repressão e violência estatal e para-militar.

É comum encontrar na literatura especializada lado a lado as siglas do EZLN e do MST como paradigmas dos chamados “novos movimentos sociais”. Essas comparações, por vezes superficiais, geralmente baseiam-se no fato de ambos movimentos articularem, no seu discurso, críticas aos efeitos perversos da globalização neoliberal. Além disso, se sublinha seu apelo e capacidade mobilizadora para com os *excluídos* dessa nova modalidade de expansão do capital.

Com efeito, o levantamento do EZLN e as ações praticadas pelo MST são, basicamente, *rebeliões* (cuidadosamente organizadas) dos *excluídos* ²– num contexto onde exclusão social aparece como um dos fatores dominantes da “política neoliberal” em escala global.

Desse modo, um dos conceitos-chave para compreensão tanto dos discursos quanto das ações desses movimentos, gira em torno do termo *exclusão social*. Perdidas as terras, perdido o trabalho esses atores sociais estão condenados ao mesmo processo brutal de perda da sua *identidade*. É essa recusa desesperada de aceitar tal destino e a conseqüente formulação de projetos sociais alternativos, que engendra a originalidade das formas de organização e resistência contra uma modalidade de “desenvolvimento” que prescinde do homem. As rebeliões das populações rurais marginalizadas, de ontem e do hoje, e em toda América Latina aparecem como gestos coletivos, materiais e simbólicos cujo conteúdo, na maioria dos casos, pode ser encontrado na vontade dessas comunidades em persistir no seu ser. Se revoltam e se organizam para resistir, porque somente a resistência é possível frente ao movimento do mundo que dissolve e nega esse ser.

Assim, tanto a oposição dos zapatistas quanto a dos camponeses sem-terra brasileiros à nova ordem global tem duas faces: eles lutam contra as conseqüências excludentes da modernização econômica, e também opõem-se à idéia de inevitabilidade de uma nova ordem geopolítica sob a qual o capitalismo, e seus valores e subculturas, tornam-se universalmente aceito. Dito de outra forma, tanto o zapatismo quanto os sem-terra brasileiros percebem que a batalha a ser travada não é somente por terra e sim por uma nova forma societária, ainda que não saibam ao certo qual. Sob esta ótica é que se pode falar de modo mais amplo de *cultura de resistência*.

Se observarmos as linhas gerais dessa nova cultura política provinda desses movimentos sociais, podemos apontar seus pontos convergentes:

- 1) Protagonismo da sociedade civil em detrimento do estado, partidos políticos e política tradicional. Crítica ao estatismo e ao socialismo burocrático.
- 2) Construção de um novo projeto, ou modelo, que supere o neoliberalismo e que resgata o caráter participativo da política, numa democracia radical.
- 3) A dificuldade teórica e prática de construir um modelo hegemônico alternativo onde o poder provenha de baixo, controlado diretamente pela cidadania organizada.
- 4) A utopia e a crença na possibilidade de um “novo mundo”, com novos valores de convivência, não-exclusão, respeito à diversidade, aliança e construção de redes solidárias.

Muitos dos lemas zapatistas, de grande originalidade, ilustram muitos dessas linhas gerais referidas:

“*Mandar obedeciendo*”: a democracia direta com os processos de consulta consensual nas comunidades.

“*Preguntando caminamos*”: a liberdade da palavra, do pensamento crítico e da imaginação. A paciência para organizar-se, a riqueza da memória, a valorização do diálogo e da reflexão.

“*Um mundo onde caibam vários mundos*”: a união na diversidade. A intenção de formar amplas redes de resistência e de construção do mundo novo, capazes de

enfrentar e ir desconstruindo as redes da dominação até seus últimos vasos capilares.

“Para todos todo, nada para nosotros.”: A descrença na política tradicional e partidária. O fortalecimento de uma sociedade civil livre, democrática e vigilante. A valorização da utopia e esperança.

E ainda:

Servir y no servirse.

Representar y no suplantar.

Construir y no destruir.

Obedecer y no mandar.

Proponer y no imponer.

Convencer y no vencer.

Bajar y no subir.

Todos esses lemas zapatistas possuem identidade com a proposta do MST de “saber ocupar espaços”: os espaços do latifúndio, da cultura e da política num processo de construção de um poder popular alternativo que tenha como objetivo solucionar os grandes problemas da *maioria* da população. Talvez o lema mais radical do MST e que resume bem essa postura seja o famoso “OCUPAR, RESISTIR E PRODUIR”.

Ideologias rebeldes

A ideologia desses novos movimentos sociais é, para falar em termos zapatistas, escorregadia para definições. Não podemos mais falar, como antigamente, de “uma” ideologia rígida e determinante que levaria o “único” partido conduzido por “um” líder ou timoneiro ao futuro certo. Ao que parece, a lógica política de vários novos movimentos sociais, não é mais unitária e sim múltipla, ou como dizem misticamente os zapatistas, representa a lógica dos “setes”: é variada e não singular.

Os próprios termos revolução e revolucionário aparecem matizados, principalmente no discurso zapatista. O subcomandante Marcos, líder militar, ideólogo e voz oficial do movimento gosta de assinalar o caráter “rebelde” do movimento em oposição aos “revolucionários”:

“Nós nos definimos mais como um movimento rebelde que luta por mudanças sociais. O termo “revolucionário” não é tão apropriado porque todo dirigente ou movimento revolucionário tende a querer se tornar dirigente ou ator político. Enquanto que o rebelde social não para nunca de ser um rebelde social. O revolucionário quer sempre transformar as coisas a partir de cima, enquanto o rebelde social quer transformá-las a partir de baixo. O revolucionário se diz: eu tomo o poder e, por cima, eu transformo o mundo. O rebelde social age diferente. Ele organiza as massas e, a partir de baixo, ele transforma pouco a pouco as coisas sem se colocar a questão da tomada do poder. O EZLN é um movimento insurrecional sem ideologia estritamente definida. Ele não corresponde a nenhum dos tipos políticos clássicos: marxismo-leninismo, social-comunismo, castrismo, guevarismo, etc. Nós pensamos que os movimentos revolucionários, mesmo os

mais revolucionários, são no fundo arbitrários. O que deve fazer um movimento armado é resolver um problema – falta de liberdade – e depois sumir. Como nós tentamos fazer atualmente.” (Ramonet, 2001 – tradução do autor)

Essa forte crítica ao termo e prática revolucionário não deixa de ser uma das ambigüidades do movimento, pois não é o subcomandante Marcos quem assina os comunicados do Comitê Clandestino *Revolucionário* Indígena – Comandância Geral do Exército Zapatista de Libertação Nacional (CCRI – CG)?

Talvez um olhar para as origens ideológicas do atual EZLN ajude a compreender esse certo “ressentimento” do subcomandante com o clássico pensamento revolucionário. O EZLN representa a fusão de três elementos: um movimento indígena organizado e politizado com lideranças experientes e muitas vezes de inspiração maoísta; o imenso trabalho de conscientização política de catequizadores e educadores inspirados pela Teologia da Libertação e o núcleo guerrilheiro, instalado em Chiapas desde 1983, que fazia parte de uma organização mais antiga e de porte nacional: as Forças de Libertação Nacional. Nos estatutos da FLN pode-se encontrar a opção pelo socialismo, que Marcos e os atuais zapatistas tendem a matizar, bem como referências à “ditadura do proletariado”, ao “combate ao imperialismo estrangeiro” e outras fórmulas do mais tradicional jargão revolucionário-comunista típico dos anos sessenta e setenta. Uma das interpretações da mudança de discurso e orientação ideológica do movimento assinala que o contacto desse núcleo guerrilheiro, branco, de origem urbana e na maior parte universitário, com os indígenas chiapanecos forçou uma guinada ideológica pela simples razão de que seu esquema interpretativo e revolucionário não ‘colava’ com os índios. Foi a partir desse encontro, cujo símbolo é o Velho Antônio, que os guerrilheiros tiveram que parar de falar e começaram a ouvir, abandonando vários dos clássicos esquemas interpretativos provindos do marxismo revolucionário e incorporando as práticas organizativas e o pensamento indígena. Ao que parece essa guinada e subordinação “indigenista” causam turbulências nas FLN provocando o abandono de vários componentes da guerrilha. De qualquer forma é desse “sincretismo político” que mescla ideologias revolucionárias de tradição comunistas, como maoísmo e o guevarismo, com a tradição organizativa e ‘cosmovisão’ indígenas que se forma lentamente a atual insurgência zapatista. Esse incorporação da contribuição do elemento indígena, que por exemplo tanto contribuem para a bem-sucedida fórmula dos comunicados zapatistas, tornou a orientação ideológica do movimento indeterminada e em muitos sentidos mais próxima da tradição libertária: autogestionária, crítica ferrenha do estado e dos partidos políticos, valorizando mais a rebeldia social do que a revolução política. O próprio subcomandante Marcos que já se disse “culpado pelo crime da anarquismo”. O quanto essa aparência reflete uma postura real e quanto de imagem e função tática ela tem é algo difícil de dizer. Muito da solidariedade internacional ao zapatismo é oriunda de círculos de algum modo ligados ao pensamento libertário e ao anarquismo.

É interessante notar que dirigentes e intelectuais que falam em nome do MST temem a associação com o anarquismo, se é que podemos extrair clareza desse termo. Muitos ao contrário, consideram o MST uma organização anárquica, porque, ao mesmo tempo que parece haver uma centralização nas decisões

nacionais, quem detém o poder é o movimento nos Estados. Mas essa vontade de circunscrever e rotular movimentos de grande originalidade e enraizados numa tradição histórica própria de seu povo e lutas é muitas vezes puramente acadêmica. A democracia significa poder popular e não representação popular. Ou seja, a massa respeita seus representantes, mas estes devem estar entrelaçados com ela numa postura próxima ao que os zapatistas definem como “mandar obedecendo”. Os próprios militantes, por serem em quantidade significativa, se confundem com a massa. A não ser que afastemos do termo anarquia o corriqueiro sentido de ‘desordem’, ‘desorganização’ e ‘baderna’, há pouca razão para utilizar o termo, porque na organização há instâncias, comandos, setores, planos de ação, mas o poder está com esta estrutura local e estadual. A Direção Nacional cumpre a função de aglutinar as partes e fazê-las agir ao mesmo tempo, respeitando as características e condições de cada local. Mas a força de comando está com as lideranças locais.

O MST e seus líderes não escondem sua preferência pelo socialismo. Mas esse socialismo também é matizado diversas vezes como “socialismo cristão”, “humanista” ou “anti-burocrático”. Ao contrário dos zapatistas, que por diversas razões mantêm uma postura de afastamento para com o regime cubano e Fidel Castro, os dirigentes do MST não se cansam de elogiar seu modelo e referenciar o histórico da Revolução Cubana. Sempre falam dos revolucionários e da revolução com grande empatia e sentimento, como mostra um poema afixado em paredes do assentamento Pirituba em São Paulo e escrito por uma importante liderança do MST, Gilmar Mauro:

Ser revolucionário é CONJUGAR SENTIMENTOS, UTOPIA E RAZÃO
É resgatar toda MEMÓRIA dos que lutaram trazendo os sonhos em suas mãos
É dar seu ombro para derrubar todas as cercas, todos os muros
E edificar nesses escombros, mirando sempre pra o futuro
Vencer o inferno, vencer o ESCURO, com muitos terno, com poucos duro
E construir o homem novo, novos valores, um novo povo
Que possa ter eternamente a força interna para lutar, os sentimentos para sonhar
E novamente, sempre, até sempre revolucionar
Ser revolucionário é sobretudo, ser humano.

Numa entrevista de 1996, o líder sem-terra João Pedro Stedile ao ser perguntado sobre as influências ideológicas do MST cita uma profusão de nomes que dá bem a idéia de multiplicidade no movimento³:

Pensadores e textos como Lênin, Marx, Engels, Mao Tsé-Tung, Rosa Luxemburgo, James Petras, Marta Harnecker, o Evangelho, Josué de Castro, Manuel Correia de Andrade, Florestan Fernandes, Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Caio Prado Jr. Num outro bloco de pensadores, inspiradores e dirigentes: Leonardo Boff, Frei Betto, dom Pedro Casaldáliga, dom Tomás Balduino, Luís Carlos Prestes, Ernesto Che Guevara, José Martí, Fidel Castro, Sandino, Emiliano Zapata, Nelson Mandela, Samora Machel, Amílcar Cabral, Patrice Lumumba, Agostinho Neto, Martin Luther King, Gandhi além de mencionar o respeito para com Antônio Conselheiro, Zumbi dos Palmares e Sepé Tiaraju.

Esse ímpeto de incorporar elementos considerados positivos e eficazes em diversas tradições (nem sempre revolucionárias) sem aparentes dogmatismo ou ortodoxia é que torna a identidade desses movimentos difícil de ser delimitada. É uma identidade camponesa/indígena/mestiça/negra/branca/eletrônica/tradicional/nacional/local/global “glocal”/terceiro-mundista/religiosa/revolucionária/plural/híbrida e dinâmica. Alguns a definem como “pós-identitárias”, o que não passa de um disparate ou, no melhor dos casos, um modo de falarem sobre si próprios. A identidade zapatista e a dos sem-terra, a comunhão de imaginários daqueles que fazem a guerrilha e as ocupações massivas de terra, foi forjada num duro processo de resistência e lutas coletivas.

Cultura de resistência

A cultura que surge ao se observar o processo de formação desses movimentos sociais é produzida na própria dinâmica daquela luta social e diz respeito bem mais ao extraordinário do que ao cotidiano, entendido este no sentido daquilo que se repete todos os dias, dos costumes mais estáveis, rotineiros. A dinâmica de uma luta social que se desenvolve durante um certo período de tempo, também passa a ter um cotidiano, mas se trata de um cotidiano que exatamente rompe ou pelo menos retrabalha certos padrões ou certas tradições presentes naquele chamado *modo cotidiano de vida*. Por isso mesmo, ele produz significados, valores, comportamentos, idéias, com uma dimensão um pouco diferente de algumas posições antropológicas sobre o conceito de cultura. Há momentos na história em que a cultura tem realçada a sua dimensão de projeto, de perspectiva de futuro; e estes momentos são exatamente aqueles em que acontecem movimentos sociais, políticos ou intelectuais de maior vigor, onde se constituem sujeitos sociais com capacidade de fazer lutas sociais massivas, reacendendo esperanças e trazendo propostas de mudanças. Mas esta dimensão de projeto (utopia) não acontece desvinculada de um modo mais cotidiano de vida. E é exatamente esta relação que forma o sujeito humano e social.

Estamos falando, então, de um processo (mais do que um produto) cultural que vai dando coesão às ações de um grupo e, neste caso, interligando-se com a produção/recuperação/(re)significação de uma visão de mundo e de uma postura diante da realidade, que ao mesmo tempo em que são pressionadas ou limitadas pelas condições objetivas em que estas ações acontecem, projetam-se para além delas, a partir da experiência dos sujeitos sociais concretos de uma luta social e da intencionalidade política em que esta luta é concebida e realizada. Quer dizer, é a experiência humana total que pressiona ou condiciona um determinado modo de vida.

Nesta perspectiva, tratar da dimensão sociocultural de um movimento social significa prestar atenção específica ao processo de formação dos seus sujeitos, compreendendo até que ponto ou de que forma a experiência humana de participação em uma luta e organização social implica em determinadas *escolhas morais*. Ainda que sempre pressionadas por determinadas condições objetivas, essas escolhas são capazes de se traduzir no modo de vida ou no jeito de ser da coletividade e das pessoas que a compõem.

Trata-se da atuação de uma ética subjacente a uma *economia moral*, engendrada pelo *habitus*, que é expressa em formas de luta, comportamentos pessoais e coletivos, convicções e idéias que se formulam e socializam, bem como em toda uma *simbólica* que se produz desde as circunstâncias e a intencionalidade dos movimentos, e que revela o vínculo da experiência seja dos sem-terras brasileiros com os zapatistas, seja com outras experiências humanas tanto do presente quanto do passado.

Um movimento social que se traduz em cultura, nesta concepção, significa um movimento social enraizado, tanto no sentido de que suas raízes podem ser encontradas na própria memória histórica do povo a que representa ou do qual faz parte, como no sentido de que deita raízes para uma continuidade histórica que vai além de si mesmo, ou de lutas imediatas que caracterizam sua atuação em uma determinada conjuntura política.

A cultura desses atores sociais é uma cultura de luta. Lutas do presente e do passado que se repetem e mesclam. Luta contínua contra a miséria e a morte. Marcos fala dos contos em volta da fogueira à noite nas montanhas: “histórias de almas, de mortos, de lutas anteriores, de coisas que se passaram, que se **mesclam** muito. Parece que estão falando da revolução (da Revolução Mexicana, a passada, não a que está ocorrendo agora), e em momentos parece que se confunde com a etapa da colônia, e em outros momentos parece que é a época pré-hispânica.” A cultura de luta permeia os comunicados zapatistas, muitas vezes na forma de contos e mitos: os contos do Velho Antônio são uma forma favorita de transmitir uma cultura impregnada com a sabedoria da luta:

“Certamente cultura não é a única arma que temos, como o mostra o aço que nos veste. Nós temos outras. Por exemplo, nós temos a arma da palavra. Temos também a arma de nossa cultura, de nosso modo de ser. Nós temos a arma da música, a arma da dança. Nós temos a arma da montanha, essa velha companheira e amiga que luta conosco, com seus caminhos, esconderijos e vertentes, suas árvores, suas chuvas e sóis, suas auroras, suas luas...”

Alfredo Bosi, intelectual brasileiro, aponta entre os significados para o radical *cultus*, aquilo que foi trabalhado sobre a terra, cultivado. Mas também o que se trabalha sob a terra, ou seja, o culto, o enterro dos mortos ou rituais feitos em honra dos antepassados. Desse modo, *cultus* é sinal de que a sociedade que produziu o seu alimento já tem memória. Ele constata que a cultura popular apresenta caracteres constantes, a saber: materialismo, animismo, visão cíclica da existência (ou reversibilidade)⁴. Segue-se um trecho de um comunicado do EZLN de julho de 1996, ilustrativo da cultura como memória dos mortos, da religião-mística e da inversão:

“Estamos há dez anos vivendo nestas montanhas, preparando-nos para fazer a guerra. Dentro destas montanhas construímos um exército. Antes, nas cidades e nas fazendas, nós não existíamos. Nossas vidas valiam menos que as máquinas e os animais. Éramos como pedras. Como plantas que existiam pelos caminhos. Não tínhamos palavra.

Não tínhamos rosto.

Não tínhamos nome.

Não tínhamos manhã.

Nós não existíamos.

Para o poder, este que hoje é conhecido mundialmente com o nome de neoliberalismo, nós não contávamos. Não produzíamos, não comprávamos, não vendíamos.

Então, nós fomos para a montanha para buscar o bem e ver se encontrávamos alívio para a nossa dor de ser pedras e plantas esquecidas.

Aqui, nas montanhas do sudeste mexicano, vivem nossos mortos. Muitas coisas sabem nossos mortos que vivem nas montanhas.

Sua morte falou conosco e nós escutamos.

Caixinhas que falam nos contaram outra história que vem de ontem a aponta para o amanhã.

Falou conosco a montanha, os macehualob, que somos pessoas simples e comuns.

Somos gente simples, assim como nos chamam os poderosos.

Todos os dias e noites que arrastam, o poderoso quer nos fazer bailar o X-Tol e repetir sua brutal conquista.

O Kaz-Dzul, o homem falso, governa nossas terras e tem grandes máquinas de guerra que, como o Boob, que é metade puma e metade cavalo, reparte dor e morte entre nós.

O falso governo manda-nos os Aluxob, mentirosos que enganam e dão de presente o esquecimento para a nossa gente.

Por isso nos tornamos soldados.

Por isso continuamos sendo soldados.

Por isso não queremos mais morte e engano para os nossos, porque não queremos o esquecimento.

A montanha nos mandou tomar as armas para poder assim ter voz.

Mandou-nos cobrir o rosto para assim ter rosto.

Mandou-nos esquecer nosso nome para assim sermos nomeados.

Mandou-nos guardar nosso passado para assim ter amanhã.

Na montanha vivem os mortos, nossos mortos.

Como eles vivem Votán e Ikal, a luz e as trevas, o úmido e o seco, a terra e o vento, a chuva e o fogo.

A montanha é a casa de Halach Uinic, o homem verdadeiro, o grande chefe.

Lá aprendemos e lá recordamos que somos o que somos, os homens e as mulheres verdadeiros.”

Tradição rebelde

A modernidade ocidental impôs como condição do progresso a ruptura com toda a tradição. Baseada na falsa dicotomia entre moderno x arcaico, civilização x barbárie, seu discurso dizia que o avanço histórico só seria possível quando os homens se libertassem do peso de suas tradições, já que a mudança histórica somente poderia vir do exterior. No entanto, seguindo uma argumentação cara a

Eric Hobsbawm e a Edward P. Thompson, podemos evidenciar que uma das características das tradições consiste na sua flexibilidade para enfrentar desafios originais. Esse fenômeno é particularmente forte nos movimentos sociais escolhidos por este estudo. Ou seja, essa flexibilidade permitiu sua renovação para enfrentar problemáticas presentes. Então, pode-se produzir o aparente paradoxo de nos encontramos com uma cultura tradicional e, ao mesmo tempo, rebelde. Talvez, como querem alguns autores, seja precisamente neste ser “camponês-indígena”, no seu ser *tradicional*, onde repousa sua maior importância e inovação.

Seguindo a argumentação de Ramón Vera na revista *CHIAPAS* n.4 de 1995: “Sobre todo, y quizá por la primera vez abiertamente para el mundo, logran equilibrar dos visiones que se pensaba irreconciliables: aquella “história arcaica”, mítica, que obedecen en el gran tejido de su existência como sociedades tradicionales y una conciencia de la historia, em su sentido contemporâneo. La primera los hace reactivar, representar su tiempo mítico para revivirlo en cada acto de cuidadosa atención cotidiana, y la segunda los compromete como sujetos a transformar su destino, uno que les permita ejercer, entre otras muchas actividades productivas y “modernas”, su visión mítica del mundo.”

Entendo que tradição é o conjunto de representações, imagens, saberes e comportamentos que um determinado grupo ou uma sociedade aceita em nome da necessária continuidade entre passado e presente; é o acervo de símbolos e comportamentos que estabelecem uma ponte entre o nosso passado e nosso presente coletivos forjando uma nova identidade requerida pelo mundo moderno. A tradição nunca é mera repetição do passado no presente: reconstrói e atualiza seletivamente o passado segundo necessidades do presente.

Ao historiador dessa tradição, cabe estar atento a esse acervo simbólico e cultural e suas constantes mutações. Desse modo se oferece a ele uma vasta gama de documentos que podem elucidar as complexas relações entre cultura tradicional e rebelião. Exemplos claros disso são as festas, manifestações, ritos, místicas, canções, marchas, etc... Nesses momentos podem ser identificadas oposições à rotina fatigante e miserável⁵. Situações que são percebidas como momentos de marcante intensidade, quando a vida torna-se mais *presente*.

Nota-se que nestas festas, manifestações às vezes estáticas (procissões) outras “orgiásticas”, o manancial utópico nunca é de tipo teatral/espetacular: não existem atores e espectadores, somente participantes. Estas festas (penso, por exemplo, nas manifestações de tipo carnavalesco, tanto no México como no Brasil) têm em comum o anseio de inversão do mundo que seria, por um determinado espaço de tempo, reconfigurado num mundo “verdadeiramente humano”. Essas manifestações, seguindo a clássica interpretação de M. Bakhtin (1999), em certos pontos semelhante a de Guy Debord (1997), poderiam ser caracterizadas como resultados de obscuras análises da vida cotidiana; uma análise certamente nascida no espírito da inconformidade e da rebeldia. Na simbologia presente nestas manifestações profundas da cultura popular, se encontra o anseio de uma vida social mais harmoniosa e de uma nova ordem onde os homens já não se enfrentam continuamente e sim convivem como irmãos e companheiros. Esse sentimento de paz característico dessas manifestações não é absolutamente a paz dos cemitérios: e sim da boa vida, da alegria, do êxtase; é

o banquete, a convivência na plenitude da vida. Seria muito proveitoso rastrear como se dão, como são percebidas e qual a intensidade, destas manifestações, nos espaços ocupados pelos movimentos sociais.

O historiador naturalmente também não poderia desinteressar-se pelas diversas noções de tempo dessas populações rurais. No caso das comunidades indígenas-camponesas, a festa é uma espécie de motor que impulsiona prazos, que cria compromissos: vista socialmente a festa é um calendário – um relógio e um programa de trabalho – que relaciona intimamente as temporadas e as tarefas do ano agrícola.

Identidade na luta pela terra:

“Nossa luta é por terra, e o mau governo oferece cemitérios.”

Quarta Declaração da Selva - EZLN

Se as causas mais profundas que moveram esses movimentos provêm de uma experiência semelhante de exclusão social, miséria e luta pela terra, essa pesquisa quer entender e comparar quais são as reivindicações, objetivos e valores dos rebeldes? Existem semelhanças entre elas? De que forma vêm a si próprios e como identificam o adversário?

Na Primeira Declaração da Selva Lacandona, quando o EZLN lança sua ofensiva bélica em janeiro de 1994, são enumeradas onze demandas básicas do movimento: trabalho, terra, teto, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia, justiça e paz. O MST possui diversos documentos onde podemos encontrar suas demandas e princípios básicos. Num deles aprovado no quarto Congresso realizado em Brasília em 2000 e intitulado *“Nossos compromissos com a terra e com a vida”* podemos ler no parágrafo oitavo e nono respectivamente:

“8. Praticar a solidariedade e revoltar-se contra qualquer injustiça, agressão e exploração praticada contra a pessoa, a comunidade e a natureza.

9. Lutar contra o latifúndio para que todos possam ter terra, pão, estudo e liberdade.”

A semelhança não é somente de objetivos e valores. Os adversários também são convergentes. Em primeiro lugar as “elites” e, principalmente, os latifundiários. Logo a seguir o “mal governo”, representando o poder corrupto de “vende-pátrias” e setores conservadores todos eles submetidos à mesma lógica do capitalismo atual, o chamado neoliberalismo, que ambos movimentos identificam como o modelo a combater e superar.

Manuel Castells (1999) entende por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou num conjunto de atributos culturais que, ainda que sob um olhar desatento possam parecer contraditórios, estão inter-relacionados e sobre os quais prevalecem sobre outras fontes de significado. Significado é definido pelo autor como a identificação simbólica, por parte de um ator social, da finalidade da ação praticada por tal ator. Nas palavras de um dirigente da guerrilha zapatista: “Como indígenas precisamos autonomia

propia, necesitamos esa identidad, esa dignidad, pues. Dignidad de vivir y respetar.” (De Lella et al., 1994.)

Castells (1999) considera que a construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida “pela história, geografia, biologia, instituições produtivas reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso.” Uma vez que a construção de identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder, esse autor propõe três formas e origens de construção de identidades: identidade legitimadora, de resistência e de projeto. Ao meu ver as duas últimas encontram-se praticamente inseparáveis. Assim a identidade de resistência/projeto criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica da dominação, constrói trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios dos que permeiam as instituições da sociedade. Esses atores sociais, utilizando-se de qualquer material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social.

Um dos elementos que mais justificam a pertinência de uma comparação entre MST e EZLN é o fato de ambos terem na luta por terras seu principal objetivo. O modelo econômico neoliberal, introduzido nas últimas duas décadas, teve um papel correlato em ambos países no processo de “descamponização”, onde os camponeses expulsos pela modernização da agricultura foram obrigados a tentar resistir no campo e buscar outras formas de luta pela terra nas próprias regiões onde viviam. A história de usurpação de terras e sua violência é uma das principais constantes na história da América Latina. É bem conhecida pelos trabalhadores que já incorporaram, de diversos modos, o tema em seu universo cultural.

Há que se considerar, no caso mexicano, que o processo de construção de identidades na luta pela terra, se dá paralelamente à outro que diz respeito a defesa da identidade étnica. Os rebeldes zapatistas afirmam seu orgulho indígena e lutam pelo reconhecimento dos direitos dos índios na Constituição Mexicana. Muitas comunidades da selva Lacandona foram criadas a partir do reassentamento forçado que fragmentou identidades originais que foram posteriormente reconfiguradas, num complexo processo que poderíamos chamar de “hibridação identitária”, na condição de zapatistas. Portanto, essa nova identidade indígena foi construída por meio de sua luta e acabou incluindo diversos grupos étnicos. Como diz uma declaração zapatista de 25 de janeiro de 1995: “O elemento comum para nós é a terra que nos deu a vida e a vontade de lutar.”

A terra é para o indígena-camponês vida, tradição e cultura. Para os latifundiários, para os fazendeiros, para as multinacionais, ela é simples meio de produção capaz de fornecer-lhes uma renda e, além disso, um instrumento de dominação e um espaço que se transforma em mercadoria. Por isso, quando o indígena-camponês recupera coletivamente as terras roubadas mediante o engano, a força e ao preço de assassinatos, ele está recuperando o *elemento fundamental da vida*, está resgatando aquilo que lhe dá coesão e identidade, juntamente com sua cultura. Contudo, as recuperações de terras, como se sabe, são qualificadas de “invasões” pelos que pretendem atribuir a si a legitimidade da

propriedade e se vangloriam de torná-las mais produtivas. Nesse contexto, a luta pela terra é uma luta cultural e política entre uma espécie de coletivismo indígena-camponês e o individualismo rapaz que disputa unicamente sua exploração para benefício próprio.

Para estes atores sociais, a terra é entendida como aquela que alimenta e que, por isso mesmo, se expressa como mãe de todos os que nela habitam. A própria vida se organiza em torno dela e a produção cultural a expressa de diversas maneiras. A defesa da terra deve ser entendida, simultaneamente, como defesa dos meios que garantem a existência material e o universo cultural que os homens controlam. Os processos de mercantilização e expropriação desenfreada da terra implicam na perda de ambos. No entanto, como ocorre freqüentemente com os signos simbólicos, o significado adquire autonomia frente ao significante. A luta pela terra adquire o valor de um símbolo de resistência ao despojamento da capacidade de autodeterminação das comunidades (no caso do zapatismo) ou recuperação/reconstrução desta, (no caso dos camponeses sem-terra brasileiros) ao mesmo tempo em que constitui o suporte do sentimento comunitário, ou seja, daquele que vincula e identifica os homens.

Muitos conflitos que assumem o caráter de luta por terra têm sido estudados sob a ótica demasiadamente economicista. A meu ver, essa perspectiva é empobrecedora. Tem que se ter em mente que a terra é entendida pelos camponeses mais que mero *meio de produção*: a terra e seu cultivo vinculam o ser humano com o ciclo vital das plantas e dos animais, e, assim, com o próprio ritmo cósmico que determina o seu lugar nele. Terra significa, então, não apenas a condição básica para a subsistência individual e familiar, mas também a provedora dos elementos necessários para a manutenção da organização social, a reprodução da identidade coletiva, e a sustentação do universo inteiro – coisa que demonstram tantos estudos antropológicos sobre o papel da *feita*, onde concorrem precisamente todos estes aspectos. No movimento zapatista, por sua ligação muito forte com tradições mitológicas maias, isso é muito claro de observar. Mas também entre os camponeses do Brasil, sobretudo nas regiões do Norte e Nordeste, é possível verificar o poder da influência e da ligação visceral com a terra.

História e memória coletiva

“Quando propomos resgatar a memória, lutamos contra a unidimensionalidade do presente e do predeterminado, que interessa aos que dizem: esqueçam que somos os ladrões e criminosos de ontem, esqueçam que a promessa de ontem é a que estamos repetindo hoje e que ontem não cumprimos.”

Subcomandante Marcos

“Che, Zumbi, Antônio Conselheiro, na luta pela terra somos todos brasileiros.”

Palavra de ordem do MST

Outro elemento de forte convergência entre zapatistas e sem-terra é a utilização da história e da memória coletiva nos seus vários níveis e intensidades.

Ambas organizações possuem um zelo pela conservação da memória histórica que é facilmente entendido a partir de falas como a do subcomandante Marcos na Mensagem do EZLN aos participantes do II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo realizado em Belém do Pará no ano de 1999: “A memória histórica é desprezada pelos valores neoliberais não só porque não pode ser comprada ou vendida, mas também porque é subversiva e faz demasiadas perguntas que vão de encontro a um sistema injusto. Para os que empurram o rodar do mundo, a memória histórica é uma arma, força, escudo, espada, lança, flecha, capacete, bota e punho de guerra.”(Marcos, 2001)

A história constitui no México um referente obrigatório do discurso político e uma linguagem bem mais acessível à população do que no Brasil. Naquele país, as confrontações políticas se dão através de interpretações históricas opostas. O conjunto de interesses nacionais é muito menos apoiado em valores abstratos do que no passado histórico, inventado, imaginado e reconstruído. Nas declarações do EZLN, o recurso da história é insistente; mediante sua revisão, estabelece a filiação com movimentos e personagens do passado. Um princípio de identidade e de diferença/antagonismo conservado durante quinhentos anos pode ser encontrado na Primeira declaração da Selva Lacandona, comunicado de apresentação do EZLN em primeiro de janeiro de 1994:

“Somos produto de 500 anos de luta: primeiro contra a escravidão, na guerra de Independência contra a Espanha encabeçada pelos insurgentes; depois para evitar sermos absorvidos pelo expansionismo norte-americano; em seguida, para promulgar nossa Constituição e expulsar o Império Francês de nosso solo; depois, a ditadura porfirista nos negou a aplicação justa das leis de reforma e o povo se rebelou criando seus próprios líderes; assim surgiram Villa e Zapata, homens pobres como nós.”

A mesma continuidade histórica pode ser observada com relação aos opressores:

“São os mesmos que se opuseram a Hidalgo e Morelos, os que traíram Vicente Guerrero, são os mesmos que venderam mais da metade de nosso solo ao invasor estrangeiro, são os mesmos que trouxeram um príncipe europeu para nos governar, são os mesmos que formaram a ditadura dos científicos porfiristas, são os mesmos que se opuseram à expropriação petroleira, são os mesmos que massacraram os trabalhadores ferroviários em 1958 e aos estudantes em 1968, são os mesmos que hoje nos tiram tudo, absolutamente tudo.”

Nas publicações internas do MST existem vários textos semelhantes quanto à recuperação da história⁶. Mas não é somente nos textos que essa preocupação aparece. Os trabalhadores sem-terra escolheram para diversos acampamentos, assentamentos, agrovilas, ruas e escolas no país inteiro, nomes que remetem às lutas históricas ou personagens dessas lutas, incluindo lutadores e “mártires” do próprio movimento. Para citarmos apenas alguns exemplos: assentamento Antônio Conselheiro, ass. Che Guevara e ass. Carlos Lamarca e acampamento Nova Canudos no estado de São Paulo, assentamento Mártires de Abril e

Palmares no estado do Pará; escola Grito do Sepé Tiaraju no estado do Rio Grande do Sul e escola Antonio Conselheiro no sertão baiano e acampamento Nova Canudos em São Paulo.

Nesse sentido, a “reescritura” da história consiste na recuperação do passado não-oficial que se tenta apagar dos textos, mas persiste de algum modo na *memória coletiva*, na dignificação dos rebeldes derrotados, mas, sobretudo, ao evidenciar que depois de quinhentos anos “quando começou nossa luta contra a escravidão” a história pode se inverter: o vento de baixo, para utilizarmos uma metáfora cara aos zapatistas, já não responde ao sopro do vento de cima. Essa esperança presente fortemente tanto no EZLN como no MST, de que a dignidade e a rebeldia se convertam em liberdade e felicidade é um dos pontos-chave para se compreender a verdadeira amplitude desses movimentos. Em síntese, trata-se de uma vontade de recuperação da história que, por um lado, indica continuidade e, por outro, ruptura, ou melhor dito, esperança de ruptura.

“Já Basta!”: o significado da revolta

“E não há nada que agrade mais um guerreiro zapatista do que colocar os poderosos em cólera. Assim, com uma alegria especial, nós nos consagramos a resistir, a dizer “não”, a transformar nossa pobreza em arma. A arma da resistência.”

Subcomandante Marcos

“O MST é uma organização que buscou sempre com sinceridade seguir seus princípios e ser fiel a esta causa tão nobre: libertar a terra e resgatar a dignidade humana.”

Ademar Bogo, liderança do MST.

Se observarmos o processo, tanto coletivo quanto individual, que leva a eclosão da revolta e ao engajamento na luta concreta por melhorias de vida encontraremos lado a lado causas econômicas e materiais que tornam as condições de vida absolutamente intoleráveis, com motivações de cunho “culturais / imaginárias” (utópicas, religiosas, místicas, etc...). Esse processo, que leva os indivíduos concretos a agir de determinadas maneiras e a romper, em diversos níveis, com a ordem social e cultural vigente é complexo exigindo diversas estratégias de abordagem.

De início impõem-se a interrogação do por que pessoas que aceitaram amiúde a condição de “vítimas” de suas sociedades se envolvem em processos, com energia e paixão, para fazer alguma coisa para mudar sua situação. Devo então procurar revelar como essas pessoas consideram e explicam as circunstâncias de suas vidas. Analisando concretamente as razões de seu comportamento, procurar discernir suas noções de justiça e injustiça, e portanto, do limite do tolerável. De onde provêm essas noções? É possível encontrar semelhanças em tais concepções em grupos humanos diversos que justifiquem a afirmação de um núcleo comum que caracteriza o processo de insurgência, pelo menos no caso de comunidades rurais? Se é assim, por que isso ocorre?

Barrington Moore Jr. (1987), tem um exaustivo trabalho que justamente tenta desvendar o complexo processo de superação da “autoridade moral do sofrimento e da opressão” e a persuasão para si próprio e para os outros de que “é tempo de mudar o contrato social”. Ele aponta que esses processos se dão em três níveis: 1) no da cultura que consiste fundamentalmente no solapamento do sistema de crenças vigente e que confere legitimidade e identidade; 2) no da estrutura social, que corresponde à “criação de uma presença política efetiva, alguma forma de organização para se contrapor à autoridade efetiva”; 3) na personalidade individual, quando a partir do diagnóstico da situação miserável, “psicologicamente ocorre a fusão de energia na alma humana que lhe dá o poder de julgar e agir.”

Consciente dos riscos do jargão psicologizante, Moore continua sua argumentação apontando dois conceitos de estreita ligação que parecem úteis: o de “energia na alma” e de “autonomia moral”. Basicamente estas são noções que explicam a coragem e ira daqueles que decidem romper com a situação opressiva, servindo então como “ingredientes necessários” para a eclosão da revolta.

“Para começar realisticamente, postularei, assim, três qualidades ou capacidades humanas distintas mas relacionadas que podem adicionar alguma “energia na alma”. A primeira qualidade pode ser ainda chamada de coragem moral, no sentido de uma capacidade de resistir a poderosas e ameaçadoras pressões sociais para a obediência a regras ou a ordens opressivas ou destrutivas. A segunda qualidade é a capacidade intelectual para reconhecer que as regras e as pressões são de fato opressivas. Tal reconhecimento pode tomar a forma de percepção moral em termos dos padrões de comportamento existentes mas em grande medida suprimidos. A terceira capacidade, a inventividade moral, é mais rara, e não terei muito a dizer sobre ela. É a capacidade de criar, a partir das tradições culturais vigentes, padrões historicamente novos de condenação ao que existe.” (Moore, 1987)

Na Primeira Declaração da Selva Lacandona, a mensagem central é o “Hoje dizemos basta!”. Um basta à exclusão dado pelos “los hombres pobres a los que se nos há negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada: ni un techo digno, ni tierra de trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación; sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades”.

A revolta é uma das primeiras manifestações do descontentamento e da indignação que qualquer ser social tem quando decide lutar para solucionar seus problemas. Ocorre com maior intensidade, no caso do MST, no período de preparação das ocupações e com os insurgentes do EZLN, no recrutamento (os momentos anteriores ao levante de 1994 foram especialmente intensos). Esse ser social que identifica seus problemas de miséria e opressão e, ao encontrar uma organização que possa lhe apresentar solução se interessa e se envolve para resolvê-lo é um rebelde. Na medida que se envolve, acredita e, mesmo com repressão, não volta atrás, até chegar ao objetivo definido. Muitas vezes não hesita em colocar sua vida em risco para chegar a seu objetivo. Essa motivação e

energia que provêm da revolta e da indignação levam a uma ação e participação que modificam a consciência social do revoltado.

Albert Camus no seu livro *O homem revoltado* - do qual alguns autores apontam ecos nos escritos de Marcos - nos ajuda na compreensão do sentimento de revolta. Camus afirma que o revoltado é, sobretudo, alguém que diz *não*, que nega. Alguém que diz algo como 'assim também já é demais' ou a 'partir de agora já basta!' Mas que na sua negação afirma a existência de uma fronteira, de um limite. O revoltado tem o sentimento de que o outro exagera, estendendo seu direito além do tolerável. Desta forma, o movimento de revolta apóia-se ao mesmo tempo na recusa categórica de uma intromissão julgada intolerável e na certeza confusa de um direito efetivo ou, mais exatamente, na impressão do revoltado de que ele 'tem o direito de...'. A revolta não ocorre sem o sentimento de que, de alguma forma e em algum lugar, se tem razão. O rebelde afirma a fronteira, tudo que suspeita e que deseja preservar aquém da fronteira. Ele demonstra, com obstinação, que traz em si algo que 'vale a pena...' e que deve ser levado em conta. De certa maneira, ele contrapõe à ordem que o oprime uma espécie de direito a não ser oprimido além daquilo que pode admitir. Esse algo que vale a pena lutar é, tanto para zapatistas mexicanos como para sem-terras brasileiros, a dignidade humana ou *dignidade insurrecta*:

"Vimos que no todo nos habia sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestro pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos, que era buena la dignidad para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar em nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron otra vez, a la dignidad insurrecta, a la lucha." (De Lella et al. 1994.)

A ênfase na dignidade coloca o ilimitado no centro do quadro, não simplesmente o indefinido, mas o "sem definição". A dignidade⁶ é uma tensão que se projeta além dela mesma. A afirmação da dignidade implica sua negação presente. A dignidade, então, é uma luta contra sua negação e por sua realização. A dignidade é e não é: é a luta contra sua própria negação. Se fosse simplesmente afirmação de algo que já é, seria um conceito totalmente frouxo, uma complacência oca. Se fosse simplesmente a afirmação de algo que não é, seria então um sonho vazio ou um desejo religioso. Somente como luta contra sua própria negação tem sentido. Alguém tem dignidade, ou verdade, somente lutando contra a indignidade e a mentira atual. A dignidade implica um movimento constante contra as barreiras do que existe, um subverter e transpassar as definições.

Assim, pode-se compreender porque nesses "novos movimentos sociais" não há nenhum programa transicional, nenhuma meta definida. Há apenas uma proposta: criar uma sociedade baseada na dignidade, ou nas palavras do lema zapatista, na *democracia, liberdade e justiça*. Mas nunca se especifica exatamente o que isso quer dizer, nem quais são os passos concretos necessários para

triunfar. Essa postura tem sido criticada as vezes por aqueles educados na tradição revolucionária clássica como indício de falta de maturidade política dos zapatistas ou de seu reformismo, mas na realidade é o complemento lógico de colocar a *dignidade dos insurrectos* e da gente em luta como princípio central. Se persiste a fidelidade à idéia de “*preguntando caminamos*”, então a revolução tem que ser auto-criativa, uma revolução criada no transcurso da luta. Zapatistas e sem-terras insistem muito na dimensão essencialmente moral e ética da revolução. Para eles, além do que um problema de distribuição da riqueza ou de expropriação dos meios de produção, a revolução representa a possibilidade de um espaço de dignidade para o ser humano.

Insurreições, rebeliões, manifestações e revoltas, tem sempre um componente enigmático, residindo em algum lugar entre as resistências escondidas, invisíveis do cotidiano e as revoluções que mudam os regimes e que “fazem” história. Mesmo se as revoltas são planejadas por algum movimento, alguma rede, algum grupo de conspiradores, organizadores ou instigadores, elas acabam indo muito além dos planos iniciais, o que ao mesmo tempo aumenta e diminui a responsabilidade desses organizadores. Insurreições são interrupções inesperadas, a chegada do “novo”, o que acaba tornando-as um texto social aberto para interpretações paralelas: insurreições são sonhos sociais, uma manifestação exagerada de algum conteúdo subterrâneo, quer seja um movimento ou momento.

Geralmente, os historiadores usam as palavras *levante* e *insurreição* para caracterizar revoluções que fracassaram. Existe, porém, uma linhagem intelectual, geralmente ligada ao anarquismo, que tende a desconfiar desse julgamento depreciativo e se esforça por valorizar o que enxergam como *ação de independência* no ato de rebelar-se, levantar-se (insurgir-se) ⁷. Nesse caso, ações como ocupações de terra, levantes locais e até mesmo marchas de protesto são momentos de extrema intensidade que, por mais fugazes, moldam e podem dar sentido a toda uma vida.

As ocupações de terra, por exemplo, são acontecimentos marcantes na experiência de homens e mulheres, porque é o momento da decisão de entrar na luta e se constitui no primeiro enfrentamento com as forças contrárias. Dependendo da motivação para entrarem nesse processo e do grau de envolvimento dos membros da família, essa fase poderá influir, com peso maior ou menor, no desenvolvimento das seguintes. O significado que atribuem a esta etapa depende, pois, da trajetória individual e familiar e da experiência de luta nela vivenciada. A organização de uma ocupação decorre da necessidade de sobrevivência. Acontece pela consciência construída na realidade em que se vive. É, portanto, um aprendizado em um processo histórico de construção das experiências de resistência. Quando um grupo de famílias começa a se organizar com o objetivo de ocupar terra, desenvolve um conjunto de procedimentos que toma forma, definindo uma metodologia de luta popular. Essa experiência tem a sua lógica construída na práxis. Essa lógica tem como componentes constitutivos a indignação e a revolta, a necessidade e o interesse, a consciência e a identidade, a experiência e a resistência, a concepção de terra de trabalho contra a de terra de negócio e de exploração, o movimento e a superação.

Religião e Teologia da Libertação

“Numa das primeiras horas da insurreição zapatista, estando eu no México, dizia a uma companheira que Deus acabava de passar por Chiapas disfarçado de pasamontañas zapatista... Por que não? Tem muito do sonho de Deus no rebelde sonho zapatista que rompeu nas montanhas do sudeste mexicano!”

Dom Pedro Casaldáliga

“A doutrina social da igreja está incompleta ao fazer apenas a opção pelos pobres. Na verdade deveria ser também contra os ricos.”

Dom Tomás Balduino

Ambos movimentos tem decisiva influência da teologia da libertação, ou se preferirmos, do cristianismo libertador. A atuação de vários grupos cristãos e sua tentativa de manter vinculadas a denúncia solidária com a construção de alternativas assumem muitos traços da tradição utópica popular das populações latino-americanas⁸.

Na gênese do MST o trabalho pastoral, principalmente da Igreja católica, foi fundamental para a reorganização e as lutas camponesas que começavam a pipocar por diversos lugares do território nacional. Em 1975 surge, em Goiânia (GO), a Comissão Pastoral da Terra (CPT) organismo pastoral vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A referência doutrinária da CPT era a Teologia de Libertação, que do ponto de vista teórico procurava aproveitar ensinamentos sociais da Igreja a partir do Concílio Vaticano II, ao mesmo tempo que incorporava metodologias analíticas da realidade desenvolvidas pelo marxismo. Os principais nomes dessa corrente, que teria grande influência sobre o movimento camponês, não somente brasileiro, mas latino-americano, eram o padre peruano Gutierrez e os brasileiros Leonardo Boff, Clodovis Boff e Hugo Asmann. A CPT foi a aplicação da teologia da libertação na prática e teve um papel importante de conscientização, chamando os camponeses a se organizarem de forma independente e contribuindo para a construção de um movimento único, de caráter nacional: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

No caso de Chiapas grupos religiosos católicos, principalmente ligados à ordem dos dominicanos, realizaram um trabalho de catequização que seria de grande importância, pois ‘formaram’ diversas lideranças comunitárias, muitas das quais anos mais tarde acabariam se tornando zapatistas. Como disse o bispo Samuel Ruiz, grande responsável por esse processo de evangelização “certamente nós temos a ver com esta rebelião, porque na raiz da reflexão cristã, instamos aos índios a recuperar sua dignidade e dar-se conta de que para eles não há somente deveres senão também direitos.” (Díaz, 1995 : 91)

A religiosidade profunda do povo maia, sua sede de justiça e sua busca de um sentido histórico encontram ecos na bíblia, que é a referência fundamental tanto de católicos como dos novos movimentos religiosos. São essas comunidade “neo-católicas” da floresta que articulam e encarnam de maneira mais completa e mais extrema o discurso da teologia da libertação. Essas novas comunidades, resultado de migrações e reassentamentos traumáticos ocorridos nas décadas de

60 e 70, são o terreno onde, anos mais tarde, germinaria a rebelião zapatista. A construção dessas novas comunidades é sentida também como o espaço privilegiado para o aparecimento do “homem novo”, e de uma “vida nova” sobre uma “terra liberta”, do “reinado de Deus sobre a terra”. De modo muito semelhante à vários processos de ocupação de terra e assentamento realizados pelo MST no Brasil desde a década de 1980, a utilização de interpretações bíblicas é fundamental. Nesse caso a leitura e interpretação do Êxodo e sua procura pela *terra prometida* assume valor primordial.

Falar de teologia da libertação é penetrar no pouco explorado tema da relação entre fé marxista e fé cristã: ambas têm em comum a recusa do individualismo puro e a crença nos valores coletivos e solidários – Deus pela religião, a comunidade humana pelo socialismo. Em ambos os casos, a fé tem como base uma aposta que pressupõe riscos, o perigo de erro e a esperança de sucesso, como se vê nessa fala de um liderança sem-terra brasileira:

“-- Maria, tu sempre estavas convicta de que a ocupação era uma solução correta?

-- Olha. A fé da gente não é uma posse. Tu não tens a fé como se tem um tijolo na mão. A fé tem altos e baixos. No começo, tudo bem. O dia marcado estava longe. A gente não enxergava todos os pequenos detalhes, os imprevistos, os perigos. Mas, quando o dia da ocupação foi chegando, fiquei com medo, tive dúvidas.

-- Como foi isso?

-- Vê, tu convidas os companheiros, com suas famílias, alguns com várias crianças pequenas, a sair do seu lugar para uma jornada sem garantia de êxito. Tu sabes que milhares de outros companheiros vão se lançar para um futuro incerto. Começas a pensar na possibilidade de acidentes, no eventual adoecimento das crianças, na violência da polícia. Não sabes se o plano vai dar certo, se vai ter conflitos sérios, quem sabe mortes. Então, como animadora, tu te sentes responsável pelos companheiros, pela vida das crianças. Às vezes, eu me perguntava se eu tinha o direito de animar essa gente para uma decisão tão marcante nas suas vidas. E se alguém sofresse muito, se houvesse acidentes no caminho, se as esperanças despertadas virassem frustração?

-- Tu tiveste dúvidas se a tua participação estava eticamente correta.

-- É. Houve momentos que eu vacilei, mas a união dos companheiros foi mais forte, a pobreza do pessoal me dizia que era a hora de agir, e a minha fé me dizia que Deus estava aprovando o plano. Sabe, eu descobri que a falta de coragem tem a ver com a falta de fé. Concluí, também, que é melhor errar fazendo do que não correr riscos parado.” (Caravias, 1985)

A religião, e o catolicismo rústico em particular, sempre desempenhou um importante papel – embora ambíguo¹⁰ – no pensamento e nas ações dos camponeses latino-americanos. Ao mesmo tempo em que alimentou a “cultura do silêncio” descrita por Paulo Freire, deu voz ao seu descontentamento. Tanto como instituição, quanto como sistema de crença, aliou-se à estrutura social e à organização social para produzir uma ideologia que de fato às vezes age como ópio, impedindo a ação política direta por parte do campesinato, e em outras

ocasiões é reorientada em explícitas e devastadoras expressões de protesto social. Ela é, portanto, ao mesmo tempo um instrumento de controle social e um meio de mobilização.

Mística e mito como móveis da ação

“Esta energia que nos anima para seguir em frente é que chamamos de “mistério” ou de “mística”. Sempre que algo se move em direção a um ser humano para torná-lo mais humano aí está se manifestando a mística.”

Ademar Bogo

“O mistério é uma força ou uma virtude oculta, que não nos obedece e que não sabemos a que hora e como vai manifestar-se.”

Octavio Paz

Classicamente misticismo pode ser definido como toda doutrina que admita a comunicação direta entre o homem e Deus. A prática mística consiste essencialmente em definir os graus progressivos da ascensão do homem até Deus, em ilustrar com metáforas o estado de êxtase e em procurar promover essa ascensão. O termo *mística*, originalmente, dizia respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religiosa-filosófica, que se desenrola normalmente num plano transracional, (não aquém, mas além da razão) e que mobilizam as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo ou do coletivo. O discurso sobre a experiência mística é altamente problemático e insuficiente, já que ela aponta para uma realidade transcendente e engendra energias que elevem o ser humano à formas de conhecimento e amor, consideradas pelos participantes, com superiores.

Hoje em dia, para infelicidade dos religiosos, o termo ‘mística’ tem servido para determinar realidades mais prosaicas. Assim, cotidianamente vemos expressões como “mística do futebol”, “mística do partido”, “mística do progresso”, “mística do carnaval”. A utilização moderna do termo para designar convicções e comportamentos ou atitudes, desprovidos de transcendência e circunscritos na realidade cotidiana (inclusive na política), é denunciada, por religiosos, como uma das maiores perversões espirituais que nossa civilização engendrou.

Entre algum lugar entre as duas conotações, a clássica e a moderna, acho que repousa algo que podemos chamar de *mística rebelde*. A problemática definição de uma mística rebelde supõe uma busca da energia da qual ela é constituída. A mística procede de postulados que nossa alma faz para nós e sobre os quais não podemos evitar de pensar e que guiam toda uma existência, uma ética e princípios, um pensamento e ações. A vontade de descrever uma mística de esquerda supõe um desejo de captar energias, ler e ver as forças em ação e acompanhar sua dinâmica, postura e atitude. Em sua obra, Michelet fala do “gênio colérico da revolução”. Talvez seja essa uma das energias animadoras da mística rebelde, pois existe, jacente dentro de dessa tradição que, com algumas ressalvas poderíamos chamar de esquerda histórica, uma irrefragável cólera, uma revolta indivisível, inteira e impossível de se partir. O que a anima, faz seu movimento e

justifica suas manifestações é esta cólera destinada a todos que se consolam com a fatalidade das misérias, das explorações e das servidões que são suscetíveis de serem, senão suprimidas, pelo menos atacadas.

Quando se fala em mística logo imaginamos a participação do sobrenatural - deus, carma, entidades e espíritos – no cotidiano humano. Sem dúvida a crença nesses elementos e na sua misteriosa atuação enseja a maior parte das práticas místicas, mesmo das de “esquerda”. Porém a crença no sobrenatural não é absolutamente indispensável para a mística. Diversos movimentos ateus, artísticos como o surrealismo, ou políticos como alguns comunismos, evidentemente possuíam sua mística própria. A História - ou no caso do surrealismo o inconsciente - e não mais o sobrenatural, constituiria fonte de aspiração e fé místicas. A ideologia substituiria a especulação e a profecia, e a práxis revolucionária se tornaria verdadeira ascese.

Emana do passado, e principalmente da história inconclusa, da história das injustiças, das rebeliões, dos fracassos, uma energia que faz a ligação com o tempo presente e que é o veículo de uma mística rebelde. Se examinarmos o rol de demandas históricas que constituiriam a identidade desta energia encontraríamos uma recorrência imensa de vontades e ações que delimitariam essa mística ou tradição rebelde. Ou não era por *liberdade, paz e justiça* que lutaram e morreram os milhões de Espártacos e Zumbis? Não seria por *terra* que brigaram Tomás Münzer, Emiliano Zapata e Francisco Julião? Será que os ideais da Revolução Francesa já se realizaram? E as demandas da Comuna de Paris? Teto, saúde, alimentação, cultura, igualdade entre os gêneros e raças já são conquistas da humanidade? Também não; são aspirações que continuam a ecoar no decorrer dos tempos e sua voz é que alimenta a tal mística que dentamos definir.

No caso do MST, porém, a expressão “mística” assume o significado de uma prática que o movimento desenvolve muito cuidadosamente. Nas palavras de Bernardo Mançano, concordando com Stédile “de certa forma (a mística) é seu alimento ideológico, de esperança, de solidariedade. A mística, para o MST é um ritual. Ela tem um caráter histórico, de esperança, de celebração permanente.” (Stédile et al., 1999)

Vê-se aí que o significado da mística para o MST é vinculado com a ação. Na aparente confusão conceitual de termos como “esperança”, “ideologia” e “solidariedade”, encontramos o cimento da ação coletiva e um modo de obtenção de identidade e unidade. Nesse sentido, ela adquire um significado muito semelhante ao que Mariátegui (1982), na esteira do pensador francês Georges Sorel⁷ (1992), denominou mito e é nesse âmbito que agora trataremos do tema:

“Que incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito”. (Mariátegui, 1982)

Talvez uma palavra possa explicar esse paradoxo entre a miséria quase extremada de beira de estrada e a sofisticada política do movimento: *mística*. Curioso é que este termo seja aplicado, na vida interna do movimento, para expressar as animações – teatrais, dramáticas ou cômicas, com forte conotação

litúrgica – que abrem os eventos promovidos pela militância. Como as palavras não são neutras, nem inocentes, é sintomático que *mística* tenha sido “expropriada” do vocabulário teológico, no qual significa experiência de Deus ou do transcendente. Ao secularizar o termo, o MST não o esvazia de seu sentido primordial, nem mesmo de seu caráter teológico: a animação é o que traduz a vida dos agricultores sem terra e desperta na militância o entusiasmo. Ora, conquistar a terra é conquistar a vida. E a vida é o dom maior de Deus.

Portanto, embora seja um movimento laico, secularizado e supraconfessional, o MST não foi contaminado pelo racionalismo que marcou a tradição da esquerda brasileira, nem olvidou as dimensões lúdica e litúrgica, poética e emotiva, da emulação humana. E, ao falar de mística, ultrapassa o excessivo acento cartesiano do termo *conscientização*, como se a consciência suplantasse (ou dispensasse) o espírito, o afeto, a sexualidade. Mística possui uma ressonância mais abrangente, holística, própria de quem, como descreve Bogo (2003), não estabelece distância ou separação entre o ser humano e a natureza. Esse significado é profundamente ético, incutidor de valores, capaz de enfatizar princípios norteadores e avisar a disposição martirial à luta por justiça – neste caso, a terra para quem nela vive e trabalha.

Essa prática social que o movimento incorpora para que *as pessoas se sintam bem em participar da luta* tem sua origem na influência exercida pela Igreja e sua liturgia no movimento. O sentimento produzido pela mística aglutina as pessoas em direção de um ideal (utopia) e prepara as pessoas para ação. O *elã místico* tem a função de tornar os ideais vivenciáveis e dizer que é possível realizar feitos que definem situações e impulsionam a vontade, o ânimo e a determinação de fazer muito mais. Para que seja eficaz a mística nunca pode tornar-se formal. Ela só faz sentido se realmente faz parte da vida de quem a pratica. Diz Stédile na entrevista já citada: “ninguém se emociona porque recebe uma ordem para se emocionar; se emociona porque foi motivado em função de alguma coisa.” No seio do pensamento marxista, é o peruano Mariátegui quem mais claramente pensa sobre a questão:

“A emoção revolucionária, como afirmei num artigo sobre Ghandhi, é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos deslocaram-se do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociais. A mesma filosofia que nos mostra a necessidade do mito e da fé, torna-se incapaz geralmente de compreender a fé e o mito dos novos tempos. ‘Miséria da filosofia’, como dizia Marx. Os profissionais da Inteligência não encontrarão o caminho da fé; o encontrarão as multidões. Aos filósofos caberá, mais tarde, codificar o pensamento que brote da grande gesta multitudinária”. (Mariátegui, 1982)

A partir da fala de um militante do MST, que participou da Marcha Nacional por Reforma Agrária, Emprego e Justiça em 1997 podemos entender alguns dos vários significados da ‘mística’ do movimento. Lindomar de Jesus Cunha, o Mazinho, foi testemunha e sobrevivente do Massacre de Eldorado dos Carajás ocorrido no dia 17 de abril de 1995 em Curianópolis no estado do Pará deixando 19 mortos, 69 feridos e 7 desaparecidos. Mazinho nos conta como foi sua infância cercada de pobreza, exploração, violência e sofrimento, seu envolvimento com o

mundo da marginalidade e o encontro que mudaria o rumo de sua vida com o MST onde, segundo ele, “as coisas eram totalmente diferentes! Me tratavam com carinho, com amor! Há uma grande diferença entre viver recuado da sociedade e se achar dentro dela! Isto sim é bom! É um aroma muito gostoso”. No trecho reproduzido a seguir, Mazinho narra os momentos do Massacre e a morte de seu companheiro Oziel:

“Mas o que preferia mesmo era fazer mística – não vou mentir... Gosto muito do lado do teatro! Gostava de fazer mística junto com um companheiro que perdi o ano passado – o Osiel Alves Pereira, o Pereirinha, aquele menino de rua com quem briguei de facção! ... Era meu conhecido de infância lê em Parauapebas...

Reconheci ele quando cheguei no acampamento em Marabá, em 94. Tinha entrado um pouco antes do que eu e estava com uma furada nas costas! Um cara tinha furado o Osiel na rua e assim ele procurou o Movimento... Se integrou mesmo! Deu tudo de si!

Meu apelido dentro do Movimento é Zumbi, e por causa disso gostava muito de apresentar aquele livro de Zumbi dos Palmares junto com o Osiel!... Num curso que a gente fez juntos, criamos um grito de ordem e resgatamos o livro em mística... Eu sempre gostava de fazer o papel de Zumbi, e ele de Ganga Zumba. A gente fazia a apresentação em assembléias, atos-show... Hoje o grupo de teatro está meio desfalcado, porque estou viajando muito, os outros companheiros também. O Movimento chamou mais a gente pra luta, está necessitando mais da luta...

O primeiro dia que apresentamos a peça foi muito emocionante! Foi no acampamento, no mesmo dia do assentamento, quando a gente chegou do curso. Foi “Zumbi dos Palmares” que apresentamos... Quando terminamos a peça e cantemos o hino do Movimento Sem Terra, fomos bastante aplaudidos e todo mundo gritava:

- OSIEL E MAZINHO!... OSIEL E MAZINHO!...

A gente ficou bastante emocionado!... As meninas queriam atacar!... Deu um pouco de vergonha... Foi engraçado!

Era sempre muito bom... Osiel acreditava em mim e eu acreditava nele. Na parte que ele pegava, cumpria; na parte que eu pegava, fazia o mesmo. Assim como os meus companheiros de teatro. Era muito bom a gente trabalhar junto, e sofremos uma perda muito grande quando ele foi embora... Deixou a gente... Sentimos bastante sua falta no grupo de teatro! Ele foi assassinado no massacre de Eldorado dos Carajás...

Osiel era um moreno, cabelos longos, usava brinco, cordão, pulseira... Osiel Alves Pereira...

A gente tinha ido pro acampamento chamado Complexo Macaxeira, em Eldorado dos Carajás. Ele foi trabalhar lá e eu fui designado para outras tarefas o Movimento... Uns seis meses depois que a gente tinha voltado do curso, em abril, já se programava uma caminhada até Belém, para massificar a capital. Quando chegamos em Curinópolis, no Pará, fizemos um acampamento. Depois de uns três dias, os companheiros estavam com fome e, como a gente não agüenta a fome mesmo, houve um SAQUE de um caminhão... A gente pegou alimentação e

comeu... Quando deu meia-noite, as luzes se apagaram. Naquela noite os policiais iam atacar a gente! Mas, como era no meio da cidade, eles largaram, não quiseram atacar... Desconfiamos, mas fizemos de conta que nada tinha acontecido...

Continuamos andando... Quando chegou dia 16, perto de Eldorado de Carajás, fizemos outro acampamento, onde aconteceram outros obstáculos... Pessoas ameaçavam. Mas ameaças bobas, que não dava pra gente se preocupar... Foi onde vi o Osiel, que trabalhava comigo... Só que nesse dia ele estava doente. Estava com uma dor de cabeça e chegou a desmaiar! Aí a gente deu remédio e ele ficou bom. Estava normal no outro dia. Continuamos a caminhar... Quando cheguei lá no outro local, em Eldorado, ele falou o seguinte para mim:

-Ô companheiro! Você volta pro acampamento e fica lá com os companheiros.

Eu disse:

-Então, tudo bem! Eu vou pra lá. Aqui tem muita gente...

Nesse lugar, no meio de uma estrada em Eldorado, tinha 2.500 pessoas, e no acampamento, 3 mil. Levei Cláudia, a minha esposa. Chegando no acampamento, tive que mandar ela de novo de volta, e ainda fiquei mais uma semana até que toda a alimentação acabou...

Assim, no dia 17 de abril, às 7 horas da manhã, tive que sair do acampamento para buscar alimentação na caminhada... Era um pouco longe e cheguei às... 3 e meia da tarde. Uma companheira da gente começou a brincar e ficamos lá brincando, conversando... Ela, que é meio cigana, chegou e disse assim para mim:

- Mazinho, é o seguinte: sabia que a polícia vai matar a gente hoje?

Eu disse:

- Não . Não acredito nisso, não...

Tem uns companheiros lá que trabalham junto com a gente, acostumados a brincar... Aí, como a gente brinca muito, começamos a dizer:

- Ah, já que a gente vai morrer, vamos todo mundo dar uma forradinha no estômago!...

Começamos a brincar, e meu compadre Márcio disse também:

- Compadre, vamos dar uma forradinha!...

Meia hora depois da brincadeira, a gente olhou pra um lado, olhou pra outro e estava fechado de polícia...

Aí eu disse:

- Meu compadre, será que é verdade mesmo?!

Ele respondeu:

- Meu compadre, é o seguinte; será que esse governo é covarde?! Assumiu um compromisso com a gente e não vai cumprir?!

Porque ele tinha se comprometido com a gente:

- Olha, se vocês desocuparem a estrada, amanhã mesmo – que era dia 17 – trago dez ônibus, oito caminhões e alimentação pra vocês irem para Belém.

Nós, como movimento popular, temos nossa posição também, dissemos o seguinte:

-Se você garantir isso até meio-dia, a gente mantém a pista desocupada. Agora, se

der esse horário e você não chegar com isso aí, a gente vai ocupar a estrada e não vai deixar nada passar!...

E foi o que fizemos. Meio-dia, não apareceram com os ônibus, nós ocupamos a estrada de novo!... Então, quando a gente olhou e viu tudo cheio de polícia, nós tentamos tirar as pessoas da estrada. A gente tentou... Puxamos as pessoas... Tiramos as pessoas da estrada. A gente tentou... Puxamos as pessoas... Tiramos as pessoas da estrada. Mas... como a operação foi muito rápida não deu tempo de tirar TODAS...

Naquela fita, que mostra esse dia, tem pouca gente na estrada... Isso porque já tinha puxado um bocado... A gente tentava tirar o pessoal dali! Mas a polícia já chegou atirando nas pessoas!... Não é como mostra na fita, que dizem que a gente atacou!... Mentira! Eles atacaram a gente!... Eles mataram a gente!... Falam:

- Sem-terra mata próprio sem-terra.

Mentira!... Porque a gente não tinha arma. A gente não matou ninguém!... Com meia hora de tiroteio, peguei um tiro na perna direita. Foi quando saí um pouco de ação... Quando caí no chão e levantei, tive que carregar nas costas um colega meu, chamado Garoto... A polícia tinha atirado e arrancado um pedaço da perna dele... Carreguei Garoto e deixei o meu companheiro, o Osiel Alves Pereira, no carro de som chamando as pessoas para saírem da estrada... Quando a polícia viu, tentou ir pro rumo dele... Osiel correu cheia de crianças e mulheres deitadas no chão, com medo das balas...

A polícia chegou lá no local, pegou meu companheiro pelo cabelo, começou a mandar gritar o grito de guerra... Ele começou a gritar:

- MST, MST, MST!

E eles batendo:

- Grita aí teu grito de ordem, seu filho da puta!

- MST, MST, MST!

- Grita, filho da puta!

Pá. Batiam nele, batia, batia...

- Grita, filho da puta!

- MST...

Eu sinto uma HONRA muito grande pelo meu companheiro Osiel. Quero deixar claro: não sinto Osiel como morto... Ele VIVE... Vive na alma de todo mundo que é brasileiro... E... dá pra gente sentir a perda de um companheiro de luta, que sempre estava tentando transformar essa sociedade. É muito ruim quando a gente sabe que um companheiro se foi, deixou a gente....” Santos et al., 1998 : 226)

Segundo testemunhas, Oziel Pereira, 17 anos, um dos líderes do MST, foi amarrado em uma caminhonete e torturado por mais de 4 horas. A caminho do hospital, foi assassinado com um tiro no ouvido e golpes de baioneta. Neste candente trecho podemos compreender alguns dos elementos da mística: sua

função teatral e lúdica, num primeiro plano e sua posterior presença na emoção e na energia daqueles que lutam e resistem. Outro documento que demonstra a presença constante da mística é o esquema de estrutura organizativa do Movimento:

ESTRUTURA ORGANIZATIVA DO MST

INSTÂNCIAS DE REPRESENTAÇÃO	FORMAS DE ORGANIZAÇÃO DAS ATIVIDADES
CONGRESSO NACIONAL	SECRETARIA NACIONAL
ENCONTRO NACIONAL	SECRETARIAS ESTADUAIS
COORDENAÇÃO NACIONAL	SETOR DE FRENTE DE MASSA
	SETOR DE FORMAÇÃO
DIREÇÃO NACIONAL	SETOR DE EDUCAÇÃO
	SISTEMA COOPERATIVISTA DOS ASSENTADOS
ENCONTRO ESTADUAL	SETOR DE COMUNICAÇÃO
COORDENAÇÃO ESTADUAL	SETOR DE FINANÇAS
DIREÇÃO ESTADUAL	SETOR DE PROJETOS
COORDENAÇÃO REGIONAL	SETOR DE DIREITOS HUMANOS
	SETOR DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS
COORDENAÇÃO DE ASSENTAMENTOS E COORDENAÇÃO DE ACAMPAMENTOS	SETOR DE SAÚDE
	COLETIVO DE MULHERES
	COLETIVO DE CULTURA
	ARTICULAÇÃO DOS PESQUISADORES

MÍSTICA

Fonte: (Fernandes, 2000)

A 'mística' figura, não sem razão, na base da estrutura da organização. Não se constitui enquanto setor formal, mas envolve a todos e pode se manifestar em momentos determinados como nas ocupações, nos encontros formais e nas atividades lúdicas, mas também pode surgir inesperadamente do acaso, em momentos cotidianos, no trabalho, na escola, na surpresa.... Ela é, de certa forma o combustível que alimenta o 'movimento'.

No caso dos zapatistas atuais a mística encontra-se na forte religiosidade dos indígenas. É conhecido o importante papel do xamanismo, ou *brujeria*, no cotidiano das comunidades da região de Chiapas e a autoridade moral desses homens que muitas vezes são os *principales* da comunidade. Na simbologia e mística dos zapatistas mesclam-se elementos dessa cultura tradicional com imagens provindas da história mexicana e da esquerda revolucionária. Os exemplos são muitos e estão presentes desde o início da história do movimento. A utilização de máscaras que ocultam e tornam a identidade desses *homens sem rosto e passado* imersa numa áurea de mistério. A constante presença de mortos e espíritos, cuja a figura do Velho Antônio e sua relação quase mediúnica com o subcomandante é emblemática. Os próprios nomes como o de Marcos, eram nomes de antigos combatentes tombados. Ajudavam a despistar os serviços de inteligência e reforçavam o compromisso com a luta. No início da guerrilha, quando o primeiro grupo chegou à selva, instalou-se num local de difícil acesso

cercado de significados augurentos para os indígenas, chamado literalmente “La Pesadilla”. Lugar no qual, segundo Marcos, “só viviam animais selvagens, mortos e guerrilheiros” propiciando certo respeito e reforçando a mencionada áurea de mistério dos guerrilheiros.

A ‘mística’ zapatista também está presente nas várias ‘coincidências’ e analogias de antigos calendários maias e a cronologia da rebelião. Como se sabe os antigos maias tinham uma concepção de história por ciclos. Como uma roda que gira, os acontecimentos também se repetem na história e se justificam em tempos passados. A interpretação de signos e presságios torna-se, assim, fundamental na cultura de vários povos indígenas. Não é a toa a constante menção do subcomandante Marcos à ‘profecias’ que, aliás, em diversas línguas mais corresponde a ‘lei’.

Para os antigos havia uma das unidades temporais básicas era o *katune*, que correspondia a 20 anos. A cada 260 anos – um ciclo de 13 *katunes* – a história se reiniciava com signos e força parecidos ao ciclo anterior. Em 1712 houve a Guerra de Castas em Chiapas, envolvendo mais de 30 comunidades tzeltales, tzotziles e choles, que a partir de Cancuc levantaram-se contra a opressão colonial. Com o massacre das comunidades rebeldes, iniciou-se um “ciclo de noite” para aqueles povos indígenas, que só deveria terminar após a volta dos 13 *katunes* – 260 anos. Quando as comunidades indígenas de Chiapas decidiram realizar o seu primeiro congresso, em 1974, o ciclo do “Grande Tempo” acabava de dar sua volta completa, marcando o fim daquela ‘noite secular’. O Primeiro Congresso Indígena Frei Bartolomeu de Las Casas aconteceu entre os dias 12 e 15 de outubro de 1974 em San Cristóbal de Las Casas. Um dos organizadores foi o bispo Dom Samuel Ruíz que apoiou a decisão das comunidades para que fosse um congresso indígena e não um evento turístico, folclórico e muito menos demagógico, como muitos dos que eram organizados pelo governo. A realização do congresso coincidiu também com o início de uma bem organizada luta das comunidades camponesas da região, motivada pela queda dos preços do café e a crise agrária naquele período. Mais de mil delegados tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, mames, representando 327 comunidades indígenas chiapanecas e seus convidados realizaram um encontro plural, uma “babel” em que se falavam simultaneamente diversas línguas (as maias e o espanhol) e em quatro dias de intensos debates e discussões chegaram a alguns consensos importantes sobre suas reivindicações básicas sobre a propriedade da terra, o comércio, a educação e a saúde em suas comunidades.

Naquele ano de 1974 acontecimentos opostos e complementares eram celebrados: um sol e outro lua, um águia e outro jaguar, um fogo e outro água, um aberto e outro oculto. Um deles era a celebração do terceiro dia do calendário tzental, dedicado a Votán, o coração por excelência: o coração do povo, o coração do monte, o coração das gentes, o que bate no fundo das montanhas, o primeiro homem que Deus enviou para repartir a terra entre os índios, o que os defendeu da longa noite colonial que ainda não terminara. Naquele emblemático 12 de outubro de 1974, começava a moldar-se nos corações e mentes dos camponeses indígenas chiapanecos o mito Votán-Zapata⁹ (Marcos costuma comparar Votán com a divindade afro-brasileira Ogum). Era o início de um novo ciclo, o *katún* que

anunciava o fim da noite secular. Além de importante evento político que impulsionou a organização das comunidades indígenas e camponesas, o congresso desatou as forças ocultas da realidade chiapaneca. Vinte anos, ou um *katune*, depois o Exército Zapatista de Libertação Nacional desce as montanhas para fazer sua primeira aparição pública ocupando várias cidades m Chiapas. Esses homens que tinham nascido, vivido e que morreriam na noite, prometiam luz e manhã para todos, nada para eles.

Quanto aos “mitos políticos”, não é que se aceite que os mitos são certos ou que os mitos são tão fortes como um fato efetivo. Mas têm uma característica: são crenças coletivas compartilhadas. Portanto, são quase como fatos reais porque as pessoas crêem neles. Então o historiador de grupos e mentalidades coletivas tem que levar em consideração essas crenças para explicar a ação, a força e a direção dos movimentos populares. Dessa memória coletiva interessa o que poderíamos chamar de imaginário coletivo que abarca não somente os mitos, revolucionários ou não, mas a festa popular, as lendas, os casos, as devoções tradicionais e seus heróis, ainda que sejam fictícios.

Utopia

“Sobre a utopia eu pergunto: que transformação social na história do mundo não foi uma utopia na véspera? Nenhuma.”

Subcomandante Insurgente Marcos

“O MST tem esta responsabilidade de manter viva a esperança do possível, no momento em que muitos renegam os sonhos e traem as esperanças daqueles que arriscaram a vida e até morreram por determinadas causa. Não se pode fraquejar.”

Ademar Bogo, liderança do MST

Este artigo não pode se aprofundar na discussão em torno do significado da utopia nos movimentos de contestação social. Existe uma grande literatura sobre o tema, mas a meu ver muito falta ainda a se esclarecer sobre ele. Mesmo porque a maioria dos esforços de compreensão do fenômeno utópico utilizam elementos de tradições européias que não dão conta das especificidades de tais manifestações no nosso continente, ainda mais quando essas manifestações se expressam na voz de camponeses.

A valorização da utopia em ambos movimentos, num momento onde conjunturas internacionais deixavam as organizações de esquerda sem projeto de futuro, e quando formulações teóricas provindas do próprio campo socialista - penso, por exemplo, no livro de J. Castaneda *Utopia desarmada* (1993) - que pareciam liquidar qualquer viabilidade de projetos utópicos, é um fenômeno da mais alta relevância e que ainda não foi suficientemente abordado.

Esses movimentos sociais, com sua mística de que os câmbios sociais são possíveis, realizam um trabalho de resgate do valor da esperança, difícil de ser corretamente avaliado. Numa época de niilismo, onde as utopias negam as utopias, onde se alastra o sentimento de impotência perante a história, em que desconfiamos de tudo e de todos devorados pelo medo de cair no abismo da

miséria, no melhor dos casos, e de continuar indefinidamente neles, na maioria deles, zapatistas mexicanos e sem-terra brasileiros parecem gritar para as pessoas que não percam as esperanças. Essa tarefa de manter acesa a chama da esperança, fazendo com que milhares de desanimados vejam, acreditem e lutem é uma marca que honra essas lutas perante a história. Como dizem os zapatistas “a luz será amanhã para os demais”, e continuariam os sem-terra “o que existe é apenas uma nuvem que tapa a possibilidade de vê-la; mas, mais dia, menos dia, a nuvem irá embora e o esplendor do horizonte voltará a brilhar, basta que continuemos caminhando para poder visualizá-lo.”

Na tradição filosófica, existe uma discussão sobre o significado exato da *utopia* e sua relação com o mito e com a ideologia. Seguindo o breve resumo fornecido pelo filósofo italiano Nicola Abbagnano (1998), que considera que “os filósofos ainda não chegaram a um acordo sobre o tema” utopia seria qualquer ideal político, social ou religioso de realização difícil ou impossível.

É conhecida a condenação de Marx e Engels como “utópicas” as formas assumidas pelo socialismo em Saint Simon, Fourier e Proudhon, contrapondo a elas o socialismo “científico”, que prevê a transformação infalível do sistema capitalista em sistema comunista, mas exclui qualquer previsão sobre a forma que será assumida pela sociedade futura e qualquer programa para ela. No mesmo sentido, à utopia - “obra de teóricos que, depois de observarem e discutirem os fatos, procuram estabelecer um modelo ao qual possam se comparar as sociedades existentes para medir o bem e mal que encerram” – Sorel contrapunha o mito, expressão de um grupo social que se prepara para a revolução. Mannheim, ao contrário, considerou a utopia como algo destinado a realizar-se, ao contrário da ideologia, que nunca conseguiria realizar-se. Nesse sentido a utopia seria o fundamento da renovação social.

Considerando primeiramente o Brasil, a veia utópica historicamente esteve vinculada aos chamados movimentos messiânicos, por vezes também conhecidos por milenaristas ou apocalípticos. Sem dúvida o caso mais famoso é a fundação do Arraial de Canudos por Antônio Conselheiro. Não é necessário aqui resumir a saga desta “colônia utópica” e sim tentar interpretar a utilização, no decorrer do século XX até o presente momento, desta experiência histórica plena de um conteúdo utópico mesclado com diversas concepções cristãs populares, antigas lendas como a do sebastianismo e outros personagens míticos, que anunciam a possibilidade de uma vida nova e melhor aos pobres e que acusam e ameaçam os ricos e poderosos que se opõem ao seu caminho. Nas suas prédicas e sua realização se amalgamam – com recursos simbólicos, costumes e interpretações complexas e difíceis de desvendar – propostas sobre a organização da vida diária, das relações sexuais e familiares, da propriedade, da religião e do trabalho, que tentam se libertar da situação injusta prevalecente e onde todos os participantes, homens e mulheres, crianças, adultos e velhos tem seu lugar e este é sempre importante.

Essa tradição construída e baseada em valores de solidariedade, comunitarismo, mutirão e de uma vida religiosa que não dissocia o universo espiritual da vida cotidiana é amplamente reivindicada pelo MST: “...manter vivo o

ideal de Antônio Conselheiro que renasce a cada dia nos acampamentos e assentamentos do MST”.

No caso mexicano, embora no levantamento de Emiliano Zapata não se conheça nenhuma utopia escrita, a partir dos pronunciamentos e ordenamentos jurídicos para a administração do Estado de Morelos, se pode destilar uma concepção utópica de uma vida sem dominação ou exploração, no marco de uma organização social baseada fundamentalmente no parentesco e na vizinhança, com um controle comunal sobre os recursos e as decisões básicas, com um aproveitamento dos recursos naturais em função da satisfação das necessidades de todos em vez da sua destruição em função da acumulação nas mãos de poucos; esta concepção é sintetizada no conhecido lema de que a *terra deve ser de quem nela trabalha*.

Segue-se um belo trecho ilustrativo da formulação de um projeto utópico do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena – Comandância Geral (CCRI – CG) do EZLN, 1 de março de 1994:

“Em nossos sonhos temos contemplado um outro mundo. Um mundo verdadeiro, um mundo definitivamente mais justo daquele no qual vivemos agora. Vimos que neste mundo os exércitos não eram mais necessários, que a paz, a justiça e a liberdade eram tão comuns que já não se falavam delas como coisas distantes; do mesmo modo, as coisas boas deste mundo eram mencionadas como quem fala do pão, dos pássaros, do ar, da água, como quem diz livro e voz. Neste mundo, o governo da maioria era razão e vontade; os que mandavam eram pessoas de bons pensamentos; mandavam obedecendo. Este mundo verdadeiro não era um sonho do passado, não era algo que vinha de nossos antepassados. Vinha do futuro, pertencia ao passo seguinte que dávamos. Foi assim que começamos a caminhar para fazer com que este sonho se sentasse à nossa mesa, iluminasse a nossa casa, crescesse em nossas plantações, enchesse o coração de nossos filhos, limpasse nosso suor, sanasse nossa história e se tornasse realidade para todos.”

É isso que queremos.

Nada mais, mas também nada menos.”

Bibliografia

- Abbagnano, Nicola. (1998) *Diccionario de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovitch. (1999) *A cultura popular na Idade Média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec.
- Bey, Hakim. (2001) *TAZ: zona autônoma temporária*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil.
- Bogo, Ademar. (2003) *Arquitetos de sonhos*. São Paulo: 2003.
- Camus, Albert. (1996) *O homem revoltado*. Trad. de Valarie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record.

Canclini, Nestor García. (2000) *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Caravias, José Luís. (1985) *Lutar pela terra: inspirações bíblicas para as comunidades camponesas*. São Paulo: Edições Loyola.

Castells, Manuel. (1999) *O poder da identidade*. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra.

De Lella, C.; Ecurra, A. M. (Comp.) (1994) *Chiapas: entre la tormenta y la profecía*. Buenos Aires: Lugar.

Debord, Guy. (1997) *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Dias, Carlos Tello Díaz. (1995) *La rebelión de las Cañadas*. México: Cal y Arena.

Di Felice, Massimo; Munõz, Crustobal (orgs). (1998) *A revolução invencível: cartas e comunicados do subcomandante Marcos e Exército Zapatista de Libertação Nacional*. São Paulo: Boitempo Editorial.

EZLN. *Documentos y comunicados*. (1998) tomo: 1, 2, 3. (Prólogo de Antonio García de León y crónica de Carlos Monsiváis.) México: Era.

Fernandes, Bernardo Mançano. (2000) *A formação do MST no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Girardet, Raoul. (1987) *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Cia das Letras.

Gohn, Maria da Glória. (2000) *Mídia, Terceiro setor e MST: impactos sobre o futuro das cidades e do campo*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Gorgen, Frei Sérgio. (1991) *Uma foice longe da terra. Repressão aos sem-terra em Porto Alegre*. Rio de Janeiro, Petrópolis.

Gruzinski, Serge. (2001) *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.

Julião, Francisco. (1962) *Que são as Ligas Camponesas? Cadernos do Povo Brasileiro nº 1*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.

Le Bot, Yvon. (1997) *Le rêve zapatiste*. Paris, Seuil.

MARCOS, Subcomandante. (2001) "Da cultura underground à cultura de resistência". In *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo n.22*. São Paulo, EDUC.

Mariátegui, J.C. (1982) *Mariátegui: política*. Coleção Grande Cientistas Sociais. São Paulo: Ática.

Meincke, Silvio. (1988) *Luta pela terra e reino de Deus*. São Leopoldo: Editora Sinodal.

Moore Jr, Barrington. (1987) *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

Paz, Octavio. (1984) *O labirinto da solidão e post scriptum*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Ramonet, Ignacio. (2001) *Marcos: la dignité rebelle – conversations avec le sous-commandant Marcos*. Paris, Galilée, 2001.

Santos, Andréa Paula dos, et al. (1998) *Vozes da marcha pela terra*. São Paulo: Edições Loyola.

Sorel, G. (1992) *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes.

Stédile, João Pedro; Fernandes, Bernardo Mançano. (1999). *Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Ed. Perseu Abramo.

Thompson, E. P. (1997). *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo, Companhia das Letras.

Thompson, E. P. (1984) *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Editorial Crítica.

¹Notas:

Curriculum vitae

*Sebastião L. Ferreira Vargas

Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo - Brasil

¹ Importante nesta discussão é a obra de Maria da Glória Gohn (2000 : 164): “Na Teoria da Mobilização Política, os movimentos sociais são produzidos quando eles “demonstram a existência de aliados e quando eles revelam a vulnerabilidade de seus oponentes. As pessoas constroem as ações coletivas por meio de repertórios conhecidos, de disputas, e pela criatividade de inovações ao redor de suas margens. Em suas bases há redes sociais e símbolos culturais por meio dos quais as relações sociais estão organizadas. Há quatro elementos básicos para explicar o surgimento e desenvolvimento de um movimento social: oportunidades políticas, repertórios, redes e marcos referenciais.”

² Isso não significa que se abandona o conceito de classe social: “A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) aos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistema de valores, idéias e formas institucionais. Podemos ver uma lógica nas reações de grupos profissionais semelhantes que vivem experiências parecidas, mas não podemos predicar nenhuma lei.” THOMPSON, Edward P. (1987).

³ STÉDILE, João Pedro & FERNANDES, Bernardo Mançano. (1999) Brava Gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil. São Paulo, Editora Perseu Abramo.

⁴ “Mas a vida do corpo, a vida do grupo, o trabalho manual e as crenças religiosas confundem-se no cotidiano pobre de tal modo que quase se poderia falar em materialismo animista como a filosofia subjacente a toda a cultura radicalmente popular. A expressão, que já usei uma vez para qualificar a perspectiva de Guimarães Rosa, exige esclarecimentos. Materialismo, enquanto o homem pobre conhece, por força de suas obrigações diárias, o uso da matéria, lida com a terra ou com instrumentos mecânicos, que são o seu meio único de sobrevivência. Daí lhe vem um realismo, uma praticidade, um senso vivo dos limites e das possibilidades de sua ação, que convergem para uma sabedoria empírica muito arraigada, e que é a sua principal defesa numa economia adversa. Ao homem e à mulher pobre cabe, sempre, a tarefa de enfrentar a resistência mais pesada da Natureza e das coisas. Mas esse mundo da necessidade não é absolutamente desencantado, para usar do atributo com que Max Weber o universo da racionalidade burguesa. Há na mente dos mais desvalidos, uma relação tácita com uma força superior (Deus, a Providência); relação que, no sincretismo religioso, se desdobra em várias entidades anímicas, dotadas de energia e intencionalidade, como os santos, os espíritos celestes, os espíritos infernais, os mortos; e assimila ao mesmo panteão os ídolos provindos da comunicação de massa ou, eventualmente, as pessoas mais prestigiadas no interior da sociedade.” BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

⁵ Baczko (1986), ao escrever sobre o imaginário rebelde, capta bem o significado do que quero dizer: “Quando os rebeldes atacam uma repartição de finanças ou um cartório de notário, estes são entregues à pilhagem, ao mesmo tempo que se abrem os tonéis de vinho e a multidão se embriaga, destruindo móveis, estábulos e jardins. A multidão atribui especial interesse aos papéis que apanha e dá a ler em voz alta, em geral, a um padre. Seguidamente, a papelada é queimada a granel e a multidão dança, por vezes, em torno deste fogo purificador e aniquilador. A revolta vem assim prender-se aos ritos da festa, tornando-se ela própria um ilhéu utópico em ruptura com a vida cotidiana. Do mesmo modo, o fato de os revoltosos às vezes se disfarçarem e mascararem revela todo um jogo imaginário que aproxima a festa e a revolta, desde que, naturalmente, esta triunfe sobre os inimigos, quando mais não seja temporariamente. Através de todos estes ritos e símbolos, que mergulham num fundo secular, é representada a faceta normativa da violência, isto é, a idéia de uma certa justiça popular.”

⁶ “É uma questão de verdade histórica. A luta pela terra existe neste país desde que os portugueses aqui chegaram em 1500. Como não reconhecer a herança que nos legaram os mártires de 500 anos de lutas? Não inventamos nada. A burguesia de hoje também não foi inventada, é resultado de 500 anos de exploração do povo brasileiro. Os que vieram antes cometeram erros e acertos. Procuramos aprender com eles, para não cometer os mesmos erros e repetir os acertos.” (Stédile, 1999)

⁶⁷ Kant diz que “o que tem preço pode ser substituído por alguma outra coisa equivalente, o que é superior a qualquer preço, e por isso não permite nenhuma equivalência, tem dignidade.” (Abbagnano, 1998).

⁷⁸ “A História diz que uma Revolução conquista “permanência”, ou pelo menos alguma duração, enquanto o levante é “temporário”. Nesse sentido, um levante é uma “experiência de pico” se comparada ao padrão “normal” de consciência e experiência. Como os festivais, os levantes não podem acontecer todos os dias – ou não seriam “extraordinários”. Mas tais momentos de intensidade moldam e dão sentido a toda uma vida.” (Bey, 2001)

⁸⁹ “Haverá quem pergunte o que tem a ver o Reino de Deus com a esperança da Reforma Agrária. Reino de Deus e luta pela terra têm em comum, justamente, a esperança. O anúncio e a expectativa da vinda do reino de Deus é o motivo maior da esperança dos cristãos. Esperança na vitória da vida sobre a morte em todas as suas manifestações: miséria, fome, doença, desespero, dor, falta de oportunidades, submissão, marginalização e a própria morte física. Cristo anunciou e fez irromper o reino. Na sua pessoa, o Reino tornou-se concreto, num ponto específico da história. No seu agir e ensinar, curou doentes, alimentou famintos, confortou desesperados, aliviou dores, devolveu a dignidade aos oprimidos, elevou os humilhados, incluiu no convívio da sociedade os marginalizados, ressuscitou os mortos. Os que hoje o seguem atualizam na história dos nossos dias o anúncio, vinda e a presença do seu Reino.” (Gorgen, 1991)

¹⁰ “Subjugado como vive, sem conhecer a face pura da justiça, o camponês sonha, como é natural, com a mudança radical na ordem das coisas. Não tendo para quem apelar, alimenta o sonho de liberdade com a imagem daquelas figuras de bandoleiros, produtos da injustiça social. Vivem no seu coração e na sua poesia. Como são místicos, os camponeses entrelaçam a vida desses heróis rudes das caatingas com a figura do Padre Cícero do Juazeiro, de quem todos conservam, juntos às imagens dos Santos colados às paredes de taipa dos casebres, o clássico retrato com a bengala e o chapéu.” (Julião, 1962)

7

¹¹ “Para os leitores de Georges Sorel o mito é essencialmente apreendido em sua função de animação criadora: ‘conjunto ligado de imagens motrizes’ ele é apelo ao movimento, incitação à ação e aparece em definitivo como um estimulador de energias de excepcional potência”. (Girardet, 1987)

⁹¹² “Hoje, o soberbo diz que o indígena não pode ser Votán-Zapata, que há um passo estranho em seu andar. Com a arma da traição, com palavras doces e falsas, com a ameaça de sua guerra humilhante, com mentiras, o poderoso quer derrotar e matar para sempre Votán-Zapata. Fez isso em 1521, quando com espadas e mentiras disseminaram a morte e a tristeza entre nativos destas terras. Também o fez em 1919, quando o chumbo e o engano mataram a vida de Votán-Zapata, que por terra e liberdade ergueu sua mão armada. Fracassou o poderoso em 1521; a dignidade permaneceu guardada dentro do coração dos indígenas e foi cuidada e cultivada, à espera do momento de semear e crescer. A traição fracassou em 1919; a dignidade não morreu com a morte, com a morte tornou-se vida outra vez no coração dos homens e mulheres verdadeiros. Hoje, mentira, traição e poder voltarão a fracassar. Votán-Zapata não morreu. São muitos, e seu passo coletivo é o andar de nossa palavra. Hoje, Votán-Zapata luta no passo do EZLN por democracia, liberdade e justiça.” Trecho de comunicado de 10 de abril de 1995, CCRI-CG do EZLN